

DAS GEWISSEN

Subjektive Willkür oder oberste Norm?

Herausgegeben von
Johannes Gründel

Mit Beiträgen von
Gerhard Dautzenberg, Johannes Gründel,
Richard Heinzmann, Helmut Weber,
Franz Wiedmann und Reinhold Zippelius

Patmos Verlag
Düsseldorf

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Das Gewissen : subjektive Willkür oder oberste Norm?
Hrsg. von Johannes Gründel. Mit Beitr. von Gerhard Dautzenberg ...
– 1. Aufl. – Düsseldorf : Patmos-Verl., 1990
(Schriften der Katholischen Akademie in Bayern ; Bd. 135)
ISBN 3-491-77803-4
NE: Gründel, Johannes [Hrsg.]; Dautzenberg, Gerhard [Mitverf.];
Katholische Akademie in Bayern <München> :
Schriften der Katholischen ...

© 1990 Patmos Verlag Düsseldorf
Alle Rechte vorbehalten
1. Auflage 1990
Umschlaggestaltung: Thomas Brink, Viersen
Gesamtherstellung: Lengericher Handelsdruckerei, Lengerich
ISBN 3-491-77803-4

Inhalt

Vorwort des Herausgebers	7
<i>Gerhard Dautzenberg</i>	
Das Gewissen im Rahmen einer neutestament- lichen Ethik	10
<i>Richard Heinzmann</i>	
Der Mensch als Person Zum Verständnis des Gewissens bei Thomas von Aquin	34
<i>Reinhold Zippelius</i>	
Glaubens- und Gewissensfreiheit im Kontext staatlicher Ordnung	53
<i>Franz Wiedmann</i>	
Die Strategie des Gentleman John Henry Newmans Gewissensposition	71
<i>Helmut Weber</i>	
Konkurrenten oder Weggenossen? Das Verhältnis von Gewissen und kirchlichem Lehramt	85
<i>Johannes Gründel</i>	
Verbindlichkeit und Reichweite des Gewissens- spruches	99

Der Mensch als Person

Zum Verständnis des Gewissens bei Thomas von Aquin

I.

Die Frage nach dem Menschen ganz allgemein ist als Frage mit dem Menschen selbst gegeben und deshalb unabhängig von irgendwelchen Voraussetzungen philosophischer oder religiöser Art. Die Frage nach dem Menschen als Person dagegen impliziert bereits eine Antwort und ist ein spezifisch christliches Thema. Was Person bedeutet, läßt sich nicht rein philosophisch ableiten, es ist der Menschheit aus dem jüdisch-christlichen Glaubensdenken zugewachsen und von diesen Wurzeln unablösbar. In der Sache handelt es sich demnach also um ein ursprünglich theologisches und für das Verständnis des Christentums grundlegendes Thema. Daß aber das spezifisch Christliche, richtig verstanden, immer auch das wesentlich Menschliche sein muß, kommt, wenn es um den Menschen geht, in besonderem Maße zu Bewußtsein. Die Antwort auf die Frage, was der Mensch sei, ist deshalb nicht nur innertheologisch von hohem Interesse, sie ist darüberhinaus geradezu schicksalhaft für jeden einzelnen, für alle menschlichen Gemeinschaften und damit für die Welt.

Man kann mit guten Gründen skeptisch sein, wenn es um die Behauptung geht, der Mensch hätte als Mensch im Laufe der Jahrtausende wirkliche Fortschritte gemacht, er sei menschlicher und ethisch besser geworden. Im Verständnis aber dessen, was der Mensch oder, genauer gesagt, wer der Mensch ist, und den daraus erwachsenden Konsequenzen für den einzelnen ebenso wie für menschliche Gemeinschaften gibt es einen geradezu revolutionären Fortschritt in der Menschheitsgeschichte, der als solcher nur deshalb leicht

übersehen wird, weil er sich langsam vollzog und noch vollzieht und weil in aller Regel die spektakulären Ereignisse der Weltgeschichte die ihnen zugrunde liegenden und vorausgehenden geistigen Entscheidungen verdecken.

Dieser Fortschritt, von dem hier gesprochen wird, liegt in dem Prozeß, der vom Verständnis des Menschen als Exemplar der Gattung Mensch hinführt zum Verständnis des Menschen als Person, als einer Wirklichkeit eigener, unantastbarer Würde und eigenen, unverletzlichen Rechts. Es ist das der Weg der abendländischen Geistesgeschichte von der griechischen Philosophie der Antike hin zum Christentum.

In diesem Vorgang, der sich über Jahrhunderte erstreckt, kommt Thomas von Aquin im 13. Jahrhundert eine Schlüsselfunktion zu. Er hat das Unterscheidende des christlichen Menschenbildes klar erkannt und herausgearbeitet, es darüberhinaus philosophisch gefaßt und dadurch für spätere Zeiten auch außerhalb des Christentums für eine rein philosophische Betrachtungsweise konsensfähig gemacht. Im Ganzen der Überlegungen dieser Tagung kann Thomas deshalb mehr als nur historische Bedeutung beanspruchen, er ist von unmittelbarer Aktualität.

Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, in der gebotenen Kürze und mit dem Wissen, daß vieles differenzierter dargestellt werden müßte, die Wende vom Allgemeinen als der höchsten Seinsweise hin zum Einzelnen und zur Subjektivität als jener Wirklichkeit, der die höchste Würde zukommt, ins Bewußtsein zu heben. Darin wird dieser Umbruch von griechischer Metaphysik zu christlicher Heilsgeschichte greifbar.

II.

Aus dieser Problemkonstellation ergibt sich die Notwendigkeit, zunächst das Unterscheidende im Ansatz griechischen und christlichen Denkens herauszuarbeiten, um von dem

allgemeinen Denkhorizont her den Blick für die Frage nach dem Menschen im besonderen zu eröffnen¹.

Für griechisches Denken ist die Welt Kosmos, d. h. ein großes Ordnungsgefüge. Diese Erfahrung führt von allem Anfang an zu der Frage nach dem Sein als dem Bleibenden und das Ganze Tragenden in dieser Welt des Werdens und Vergehens. Und diese Fragestellung hält sich bei allen Modifikationen durch. Das Allgemeine ist das Beständige und hat immer den Vorrang vor dem Einzelnen als dem Vergänglichem, das nur als zu überwindende Durchgangssphase gesehen werden kann. Dem Einzelnen, Faktischen und Vergänglichem ist das sinnliche, das ästhetische Vernehmen, die Erfahrung zugeordnet, während sich der Geist, das noetische Vernehmen, auf das Übereinzeln, auf das Gültige und Normative, auf das aller Veränderung Entzogene richtet.

Diese Dualität steht am Anfang der griechischen Metaphysik und bestimmt diese durchgehend. Die Unterscheidung und die Scheidung von Sein und Werden, von Idee und uneigentlichem Abbild, von allgemeiner Form und konkreter Verwirklichung schließt aber zugleich eine wesentliche gegenseitige Verwiesenheit mit ein. Das Unbedingte der Idee, des Wesens und des Seins gehört zu dieser Welt des Werdens und Vergehens, es ist ihr immanent, eben als das Bleibende, das, was sich in aller Vergänglichkeit und Veränderung durchhält und diese zugleich trägt.

Hier zeichnet sich bereits eine wichtige Einsicht ab.

Das Wort Gott wird prädikativ gebraucht, d. h. nicht als Subjekt in einem Satz wie: Gott ist gut, sondern als Prädikat: das Gute ist Gott. Das Gute als die Ermöglichung aller Ideen und Wesen ist Gott; so etwa bei Plato. Oder bei Aristoteles:

¹ Vgl. *Th. Boman*, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, ⁵1968; *C. Tresmontant*, La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Problème de la création et de l'anthropologie des origines à Saint Augustin (Paris 1961) insbes. II. Tl.: Les problèmes de l'anthropologie, 249–691; *H. Heimsoeth*, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters, 3. Aufl., Stuttgart, o. J.

Das unbewegt Bewegende ist Gott. Trotz einer relativen Transzendenz und Jenseitigkeit ist dieser Gott, besser gesagt, dieses Göttliche verstanden als der immanente Weltgrund, obwohl der Veränderlichkeit entzogen und insofern eben transzendent, doch zutiefst der Welt zugehörig².

Nicht nur das Einzelne, sondern vor allem auch der einzelne Mensch ist in diesem großen Ordnungsgefüge nur eine sekundäre, abgeleitete Seinsweise, ein defizienter Modus des Allgemeinen, der seinen Sinn nie in sich selbst haben kann. Alle Vielfalt und Vereinzelung ist, gemessen an dem Einen und Allgemeinen, sekundär und zweitrangig. Alles ist in eine das Ganze umgreifende Kreisbewegung mit hineingenommen, in der nichts Einzelnes Bestand hat. Alles Einzelne ist endlich, kontingent, nicht aber die Welt als Ganze.

Das gilt auch für den Menschen. In ihm spiegelt sich die Dualität von bleibendem Sein und Schein bzw. wandelbarer Erscheinung. Die Vernunft des Menschen, auf die Idee bezogen, gehört als »logisticon« bei Plato und als »nus« bei Aristoteles selbst auf die Seite des beständigen, allem Wandel entzogenen Geistes. Entsprechend teilt die leibgebundene Sinnlichkeit das Geschick ihres spezifischen Gegenstandes. Sie ist auf das Einzelne, Zeitliche, Materiegebundene gerichtet und deshalb, wie die gesamte Welt der Erscheinungen, wandelbar und vergänglich. Aus dieser Konstellation erhebt sich mit unabweisbarer Dringlichkeit die Frage, was eigentlich der Mensch sei. Die Antwort im Horizont griechischer Philosophie ist eindeutig. Menschsein in dieser Welt ist, wie alle Vereinzelung, zu überwindender Zustand, Durchgangsphase, unbeständige Vereinzelung des allgemeinen unveränderlichen Geistes. Der Mensch ist im tiefsten Grunde Geist und soll es wieder werden. Der anthropologische Dualismus zwischen Leib und Seele ist deshalb für das griechische

² Hierzu: *W. Weischedel*, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Darmstadt, 1979; *K.-H. Weger* (Hrsg.), *Argumente für Gott. Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Autoren-Lexikon*, Freiburg i. Br. 1987.

Denken wesentlich und unvermeidbar. Dadurch ist Menschsein in dieser Welt von der Wurzel her negativ bestimmt. Gleich aus welchem Grund, der Mensch bzw. die Seele befindet sich in einem Zustand, dessen Sinn darin liegt, überwunden zu werden. Es geht also gerade nicht um den Einzelnen, um die Möglichkeit bleibender Vereinzelung, sondern um die Aufhebung und Überwindung des Einzelnen. Darüber darf auch die Rede von der Unsterblichkeit der Seele nicht hinwegtäuschen. Aus dieser Problemlage wird unmittelbar einsichtig, daß es im antiken Denken Geschichte als etwas Positives, als zielgerichtete Selbstverwirklichung des Menschen und der Menschheit nicht geben kann. Die viel berufene Entdeckung des Menschen durch die Griechen steht nicht im Widerspruch zu dieser Analyse, denn es ist, wie Werner Jäger in seinem berühmten Werk *Paideia* ausführt, »nicht die Entdeckung des subjektiven Ich, sondern die Bewußtwerdung der allgemeinen Lebensgesetze des Menschen. Das geistige Prinzip der Griechen ist nicht der Individualismus, sondern der Humanismus«³.

Auch im griechischen Denken ist von Freiheit und Verantwortung, vom Hören auf die innere Stimme die Rede. Man denke etwa an Sokrates. Das Gesetz, die allgemeine Norm steht aber immer höher als der einzelne mit seiner Überzeugung. Er kann dem Schicksal am Ende nicht entkommen. Das tragische Scheitern ist im Konfliktfall unausweichlich und für griechisches Denken charakteristisch.

III.

In der Sicht der jüdisch-christlichen Glaubens- und Denktradition stellen sich diese Fragen völlig anders dar.

Die Welt ist als Ganze Gottes gute Schöpfung. Der letzte

³ W. Jäger, *Paideia*. Die Formung des griechischen Menschen, Berlin/New York 1973, S. 13.

tragende Grund ist nicht das Sein oder die Idee, sondern der freie, schöpferische Wille des absolut transzendenten Gottes, der der Heilige, d. h. »der ganz andere«, ist. Nicht blinde Notwendigkeit eines ewigen Kreislaufs, sondern die Geschichte des als Person erfahrenen Gottes mit dem Menschen, seinem zwar endlichen und begrenzten, aber ebenfalls freien Partner ist die Grundstruktur christlichen Verstehens der Wirklichkeit. Beginnend mit der Schöpfung ex nihilo, kulminiert dieser Bund Gottes mit dem Menschen in der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, dem Neuen Bund, und führt schließlich zu bleibender Vereinzelung des Menschen im Dialog des Schöpfers mit seinem Geschöpf am Ende der Zeit. Dieser Bezug Gottes zum Menschen bringt es mit sich, daß der einzelne mehr und anderes ist, als nur austauschbares Exemplar der Gattung Mensch. Hierin gründet seine unaustauschbare Einmaligkeit, sein Personsein. Es ist deshalb kein Zufall, daß der Personbegriff im christlichen Denken seine Wurzeln hat, nicht im griechischen. Wenn Gott nicht personal oder überhaupt nicht gedacht wird, kann der Mensch nicht als Person verstanden werden⁴.

Ein zentrales Thema, über das glaubende Vernunft nachdenkt, ist also der Mensch, nicht der Mensch als solcher, sondern der einzelne, der sich und die Welt vom Anspruch Gottes her sieht und in freier Antwort und Verantwortung sein eigenes Heil und damit den Sinn seiner Existenz in der Geschichte seines Lebens zu erlangen, nicht nur entgegenzunehmen, berufen ist.

Im christlichen Denken ist es also nicht das Wesen Gottes, notwendiges letztes Prinzip, Einheitspunkt, bleibende geistige Substruktur der in ständigem Wandel befindenden Welt unserer sinnlichen Erfahrung zu sein. In christlichem Ver-

⁴ J. Schmid, Biblische Anthropologie, in: Lexikon f. Theologie und Kirche I, 604–615; ders., Auferstehung des Fleisches, I. Biblisch: Sacramentum Mundi I, 384–397; R. Pesch, Biblische Anthropologie, in: Sacramentum Mundi I, 168–176; außerdem sei auf die entsprechenden Stichworte der einschlägigen biblischen Nachschlagewerke verwiesen.

ständnis verweist zwar die Welt auch auf Gott, aber nicht als ihr notwendiges inneres Prinzip, das im Grunde zu dieser Welt gehört, sondern als ihren Schöpfer, der absolut und völlig transzendent, in freier Tat diese Welt ins Dasein gerufen hat als sein eigenes Gegenüber und sie ständig darin erhält. Er selber aber bedarf dieser Welt in keiner Weise. Sein dreipersonaler Lebensvollzug braucht keine nichtgöttliche Wirklichkeit.

Mit dem Blick auf die Welt bedeutet das, daß sie ihr eigenes von Gott so gewolltes und gesetztes Maß hat. Werden, Zeitlichkeit, Veränderlichkeit und Vielheit sind nicht Abfall vom bleibenden Sein, von der Ewigkeit und inneren Einheit, nicht mindere und deshalb zu überwindende Seinsweisen des Ewigen, christlich gesprochen also Folge von Sünde, sondern gottgewollte Wirklichkeit von eigenem Wert, eigener Würde und eigener Initiative.

Daß die Welt ist und nicht nicht ist, daß sie von Gott geschaffen ist, diese Positivität ist die unterscheidende Perspektive christlichen Denkens. So ist auch Geschichte nicht etwas Negatives, sondern die positive Seinsweise geschaffener Wirklichkeit auf ein Ziel hin, d. h. Vollendungsgeschichte.

Dabei kommt dem Menschen gerade als einzelner, als Person, als zum Dialog mit dem ewigen Gott Berufenem entscheidende Bedeutung zu. Der Mensch ist nicht vorübergehende Vereinzelung des allgemeinen Geistes in zufälliger und deshalb zu überwindender leiblicher Existenzweise, sondern er ist wesentlich Geist in Leib. Und Erlösung ist nicht Befreiung einer Geistseele aus dem Körper und ihrer Vereinzelung, sondern Auferweckung der Toten und damit bleibende Vereinzelung.

In christlichem Verständnis sind also Welt, Mensch und Gott und deren gegenseitige Zuordnung etwas völlig anderes als in der Sicht griechischer Philosophie. Die Trennungslinie verläuft nicht zwischen ewigem Geist und vergänglicher Materie, im Menschen zwischen unsterblicher Seele und sterblichem Körper, sondern zwischen Schöpfer und Schöp-

fung. Diese nie aufhebbare Differenz schließt aber eine genauso wenig aufhebbare Bezogenheit mit ein, die jedoch die Eigenständigkeit und Freiheit des Menschen nicht aufhebt, sondern begründet und herausfordert.

Auf diesem Hintergrund und in der Auseinandersetzung zwischen griechischer Metaphysik und christlichem Glaubensdenken entfaltet sich das Verständnis des Menschen als Person.

IV.

1. Nach einer langen Vorherrschaft neuplatonischen Denkens in der Theologie und Philosophie von Augustinus bis ins 12. Jahrhundert mit einer einseitigen, die Welt abwertenden Jenseitsorientierung, macht Thomas von Aquin⁵ – und das steht gewissermaßen als Vorzeichen vor seinem ganzen Werk – radikal ernst mit der christlichen Grundüberzeugung, daß die Welt Gottes gute Schöpfung ist. Alles was ist, ist grundsätzlich positiv bestimmt. Nichts darf gedacht werden als Abfall von dem einen Bleibenden, nichts als Negativität gegenüber dem absoluten Sein. Von dieser Position aus ergibt sich die Konsequenz, daß das Verhältnis von Gott und Welt nicht umgekehrt proportional in einem wertenden Sinne gedacht werden darf, so daß die Absolutheit Gottes notwendig die Nichtigkeit der Welt nach sich zöge, eine Gefahr, von der antikes und neuplatonisch-augustinisches Denken immer bedroht war und der es nicht selten erlegen ist.

Das von Gott Geschaffensein macht Größe und Würde der Welt aus, darin gründet ihre Selbständigkeit und Eigenwertigkeit. »Detrahere ergo perfectioni creaturarum est de-

⁵ M. D. Chenu, Das Werk des Hl. Thomas von Aquin, Köln 1960; J. A. Weisheipl, Thomas von Aquin, sein Leben und seine Theologie, übers. a. d. Amerikanischen v. Gregor Kirstein, Graz/Wien/Köln 1980; R. Heinzmann, Thomas von Aquin, in: O. Höffe (Hrsg.), Klassiker der Philosophie, Bd. I, München 1981, 198–220.

trahere perfectioni divinae«⁶. An der Vollendung der Schöpfung Abstriche machen heißt an der göttlichen Vollkommenheit Abstriche machen.

Zur Vollkommenheit der geschaffenen Dinge gehört aber nicht nur die Tatsache, daß sie sind, sondern auch, daß sie ihrem Sein gemäß wirken: »In den Naturdingen sind eigene Wirkkräfte, obgleich Gott die erste und allgemeine Wirkursache ist«⁷. Das Ziel der Schöpfung ist also nicht nur das Dasein der Dinge, sondern zugleich ihr Wirken und ihre Tätigkeit, d. h. daß sie sich verwirklichen.

»Jedes Seiende ist seiner eigenen Tätigkeit und Vollendung wegen da«⁸. Gott wirkt in der Welt nur durch Zweitursachen; er selbst bleibt immer *causa prima*.

Die Eigenwirksamkeit der Geschöpfe geht deshalb nicht etwa zu Lasten der Allwirksamkeit Gottes: »Es ist nicht aus Gottes Ungenügen, daß er den Geschöpfen Wirkkräfte verleiht, sondern aus seiner vollkommenen Fülle, die genügend ist, allen mitzuteilen«⁹.

Was Thomas ganz allgemein von der Schöpfung sagt, gilt natürlich in ganz besonderer Weise für den Menschen¹⁰, der als Vernunftwesen, als wesentlich verleblichter Geist, zur Schöpfung und zur Welt gehört. Alle Eigenständigkeit, Eigenwertigkeit und Eigenwirksamkeit der Welt sammelt sich in gewisser Weise im Menschen, in der Autonomie der Vernunft. Die menschliche Ratio ist von Gott so gewollt und geschaffen, daß sie aus eigener Fähigkeit und Initiative heraus Wirklichkeit und Wahrheit erkennen und danach handeln kann, ohne dazu noch einmal einer besonderen Erleuchtung oder Bewegung von seiten Gottes zu bedürfen.

Ein weiterer Gesichtspunkt ist hier von Bedeutung. Gott

⁶ Summa contra Gentiles (= ScG) lib. III, cap. 68.

⁷ De anima, a. 4 ad 7.

⁸ Summa theologiae (= STh) I, q. 1, a. 8 ad 2.

⁹ De spiritualibus creaturis, a. 10 ad 16.

¹⁰ R. Heinzmann, Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus, in: Philosophisches Jahrbuch 94 (1986), 285–296.

erschafft die Welt aus Nichts, *ex nihilo*. Erschaffen ist aber etwas anderes und mehr als bloßes Ursachesein. Der Begriff besagt, daß alles, was ist, seinem ganzen Seinsbestand nach von einem ersten Prinzip hervorgebracht ist. Nichts liegt der Schöpfung voraus. Gott ist also Ursache des Seins als solchem. Diese Aussage bedarf in unserem Zusammenhang einer weiteren Präzisierung. Nach der Überzeugung des Thomas ist das Ergebnis der Schöpfung nicht irgendein Urbild, irgendeine allgemeine Idee, die sich dann in verschiedenen Exemplaren vereinzelt und vervielfältigt. Was Gott erschafft, ist das konkret Einzelne, das Kompositum aus *materia* und *forma*¹¹.

Hier zeigt sich bereits der Wandel in der gesamten abendländischen Denkgeschichte an, von dem eingangs schon gesprochen wurde. Während im antiken Denken das Allgemeine die Priorität vor dem Einzelnen hatte, wird jetzt von Thomas im Anschluß an die jüdisch-christliche Tradition unter besonderer Auswertung des Schöpfungsgedankens dem konkret Einzelnen schon von seinem Ursprung her eine Würde und Wertigkeit zugesprochen, die außerchristlich nicht denkbar ist. Das Einzelne wird als Einzelnes gesetzt. Das Allgemeine ist nur noch, um es in der Fachsprache zu sagen, *substantia secunda*, Abstraktionsbegriff im Denken des Menschen, aber keineswegs die eigentliche Wirklichkeit.

Die Welt in ihrer Konkretheit ist von Gott intendiertes Schöpfungsziel und nicht nur Durchgangsphase, nicht nur zu überwindender Zustand, vor allem nicht Folge von Sünde.

Der personale Gott schafft die in sich selbst seiende Welt als sein Gegenüber. Er ist aber nicht nur Ursprungsprinzip, sondern gleichzeitig Prinzip der Vollendung. Die gesamte Schöpfung ist deshalb von einer nichts ausschließenden Dynamik durchzogen, es geht nicht nur und nicht primär um das faktische Dasein, sondern vor allem um die Selbstver-

¹¹ ScG lib. II, cap. 43: »Impossibile est igitur quod prima inductio formarum in materia sit ab aliquo creante formam tantum: Sed ab eo qui est creator totius compositi.«

wirklichung¹². Alles hat also mit dem Ganzen der Schöpfung und als ein Teil davon ein Ziel: die Rückkehr zu Gott.

Gott ist Grund und Ziel der Schöpfung; seine alles umfassende, die Welt schaffende und lenkende Vernunft ist das ewige Gesetz, dem alles unterliegt¹³. Diese *lex aeterna* ist »nichts anderes als der Plan der göttlichen Weisheit, sofern sie alle Handlungen und Bewegungen lenkt«¹⁴. Alles trägt die Prinzipien für die je ihm eigenen Akte in sich und ist dadurch von Natur aus auf sein Ziel hin ausgerichtet. Diese Prinzipien gehören also zur Natur eines jeden Seienden; sie kommen nicht nachträglich von außen hinzu.

Trotz seiner Sonderstellung ist der Mensch zunächst in diesem Zusammenhang zu sehen. Er ist als einzelner und in geistig-leiblicher Einheit von Gott beabsichtigt und geschaffen; diese Einheit ist »*ex prima intentione dei*«¹⁵, ihr liegt nichts voraus. Der Ort des Menschen ist deshalb die Welt, weil er eben wesentlich und nicht zufällig oder gar als Folge von Sünde Geist in Leib ist.

Im untermenschlichen Bereich haben die einzelnen Dinge den Sinn ihres Daseins nicht in sich selbst, sie stehen vielmehr im Dienst einer übergeordneten Größe. Das Einzelne für sich ist vergängliches Exemplar, das sich Durchhaltende ist die allgemeine Art, sie ist ewig und immer bleibend und dient der von Gott so eingerichteten Schöpfung¹⁶. Das ist noch gut griechisch gedacht. Völlig anders verhält es sich beim Menschen. Er ist als geistbegabtes Wesen von Gott als einzelner gewollt, »*propter se et in specie et in individuo*«¹⁷, er trägt seinen Sinn in sich selbst. Es macht die Würde des Menschen aus, daß er von Natur aus frei ist und um seiner selbst willen existiert, »*propter seipsum existens*«¹⁸.

¹² STh I, q. 65, a. 2.

¹³ STh I/II, q. 91, a. 1.

¹⁴ STh I/II, q. 93, a. 1.

¹⁵ *De potentia*, q. 3, a. 10.

¹⁶ STh I, q. 98, a. 1.

¹⁷ *De veritate*, q. 5, a. 3.

¹⁸ STh II/II, q. 64, a. 2.

In dieser Schöpfungsintention Gottes gründet die Möglichkeit bleibender Vereinzelung und personaler Vollendung des Menschen. Dadurch gewinnt der einzelne seine unableitbare Einmaligkeit und zugleich eine unantastbare Würde. Er ist von Gottes Schöpfungsintention her um seiner selbst Willen und nicht Mittel zum Zweck der Arterhaltung, der Mensch darf deshalb auch nie als Mittel zum Zweck gebraucht werden.

Der Mensch als einzelner ist Subjekt und kann als solches auf kein Allgemeines und Übergeordnetes mehr zurückgeführt werden. Diesen Sachverhalt bezeichnet die christliche Denkgeschichte mit dem Begriff Person; Person ist das Vollkommenste in der ganzen Natur, »perfectissimum in tota natura«¹⁹. Damit ist der Primat des Allgemeinen endgültig gebrochen; das Höchste ist nicht mehr das Allgemeinste, sondern das Besondere, das Einzelne, oder genauer gesagt, der Einzelne.

Dieses Verständnis des Menschen stellt in der abendländischen Denkgeschichte einen tiefen Einschnitt dar. Der Mensch, von dem Thomas spricht, ist der christlich verstandene Mensch und deshalb ein anderes Wesen als der Mensch der griechischen Philosophie²⁰.

Die Sonderstellung des Menschen im Ganzen der Schöpfung findet ihren besonderen Ausdruck in einer ausgezeichneten Weise der Teilhabe am ewigen Gesetz Gottes. Als *rationalis creatura* wird der Mensch nicht passiv geregelt und gemessen, nicht durch Instinkte gesteuert, er nimmt vielmehr aktiv an der göttlichen Vorsehung teil, indem er für sich und für alles andere vorsorgen und planen muß: *fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens*²¹.

¹⁹ STh I, q. 29, a. 3.

²⁰ J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962.

²¹ STh I/II, q. 91, a. 2; De veritate q. 5, a. 5. Zur Ethik des Thomas von Aquin siehe: O. H. Pesch, *Thomas von Aquin, Das Gesetz (Summa theologica Bd. 13 der deutsch-lateinischen Ausgabe kommentiert von O. H. Pesch)*, Heidelberg 1977 (Lit.); W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, 2. erw. Auflage,

Dieses aktive Teilnehmen des Menschen am ewigen Gesetz Gottes ist die sogenannte *lex naturalis*, das Naturgesetz²². Obwohl sich im Menschen eine Vielzahl von natürlichen Strebungen und Neigungen seiner vegetativen und sensitiven Dimension finden (*inclinationes naturales*) und in gewisser Weise ein *naturales* Substrat des menschlichen Handelns darstellen, so ist doch die Geistseele die alles durchformende Wirklichkeit des Menschen, so daß jeder von Natur aus die Neigung hat, gemäß der Vernunft, *secundum rationem*, zu handeln²³. Das Gesetz menschlichen Handelns ist also die Vernunft, die den Menschen auf sein Ziel hinordnet.

Damit ist gesagt, daß Gott das Schöpfungsziel nicht nur am Menschen wirkt, sondern wesentlich mit dem Menschen wirkt: »*Deus non sine nobis nos iustificat*«²⁴, Gott rechtfertigt den Menschen nicht ohne den Menschen. Das ewige Gesetz Gottes, sein Wille ist dem Menschen nicht entzogen und verborgen, der Mensch ist nicht einer anonymen, undurchschaubaren Macht ausgeliefert. Das Gute muß als Gutes aus sich selbst einsichtig sein, es wird nicht erst dadurch gut, daß Gott es befiehlt. Mit großem Nachdruck betont Thomas: »Wer die bösen Taten unterläßt, nicht weil sie böse sind, sondern weil Gott dies geboten hat, handelt nicht frei«²⁵.

Der Mensch hat als Geschöpf an dem ewigen Gesetz Gottes teil, es ist unverlierbarer Besitz seiner Vernunft. So kann man formulieren, daß es das Wesen der praktischen Vernunft, der Handlungsvernunft ist, den Menschen durch die Teilhabe an diesem Gesetz auf sein Ziel hinzuordnen. Die praktische Vernunft ist nicht ein Organ, um Inhalte von

Hamburg 1980; *B. Bujo*, Die Begründung des Sittlichen. Zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von Aquin (Veröff. des Grabmann-Institutes NF 33), Paderborn/München/Wien/Zürich 1984; *W. Korff*, Der Rückgriff auf die Natur. Eine Rekonstruktion der thomanischen Lehre vom natürlichen Gesetz, in: Philosophisches Jahrbuch 94 (1987) 285–296.

²² STh I/II, q. 91, a. 2.

²³ STh I/II, q. 94, a. 3.

²⁴ STh I/II, q. 111, a. 2 ad 3.

²⁵ *Super* II ad Corinthios, q. 3, a. 2.

Gesetzen abzulesen, sondern die Fähigkeit, in eigener Verantwortung sein Leben zu entwerfen. Auch in diesem Sinne gilt das thomasische Grundaxiom, daß die Gnade die Natur voraussetzt und sie vollendet²⁶.

Was ist nun aber das letzte Ziel des Menschen? Das natürliche und letzte Ziel, der *finis ultimus* des Menschen ist das Glück, die *beatitudo*²⁷. Es ist das Wesen des Menschen, glücklich sein zu wollen, deshalb kann er dieses letzte Ziel nicht nicht wollen. Er kann nicht nicht glücklich sein wollen²⁸. Als geistbegabtes Wesen auf alles, was ist, bezogen, kann das letzte Ziel des Menschen auch nicht dieses oder jenes *bonum* sein, sondern nur das *bonum universale*, das aber ist Gott. Nur Gott kann deshalb den Menschen glücklich machen.

Hinsichtlich dieses *summum bonum*, dieses Guten in seiner Universalität, gibt es keine Wahl für den Menschen²⁹. In der finalen Determination hat aber die Freiheit des Geistes zugleich ihr Fundament. Dieser nicht aufhebbare Grundbezug ist zugleich die Möglichkeitsbedingung der Freiheit den innerweltlichen Teilgütern gegenüber. Darin gründet die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen. Freiheit setzt also Vernunft voraus, die das Ziel erfaßt und das Handeln daraufhin ausrichtet.

Das Naturgesetz besteht also nicht, wie man von dem Begriff Gesetz her meinen könnte, in einem Katalog inhaltlicher Bestimmungen. Der Begriff Gesetz ist in diesem Zusammenhang nur analog gebraucht. Wenn bei Thomas von der *lex naturalis* gesprochen wird (er spricht davon immer nur im Singular), dann ist damit nicht eine positiv formulierte Norm gemeint, sondern eine Disposition, eine Metanorm. Das Naturgesetz ist »nichts anderes als das uns von Gott

²⁶ STh I, q. 2, a. 2 ad 1: »Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile.«

²⁷ STh I, q. 16, a. 2.

²⁸ De potentia, q. 2, a. 3.

²⁹ STh II/II, q. 82, a. 1.

eingestiftete Licht des Verstandes, durch das wir erkennen, was zu tun und was zu meiden ist«³⁰.

An der Strukturparallelität der theoretischen und der praktischen Vernunft zeigt Thomas, wie die Handlungsvernunft des Menschen zu den Kriterien ihres Handelns gelangt. »Die Gebote des Naturgesetzes verhalten sich zu der auf das Tun gerichteten Vernunft, wie die Grundsätze der strengen Beweise sich zu der auf die Schau gerichteten Vernunft verhalten: Beide sind nämlich aus sich einleuchtende Grundsätze: *principia per se nota*«³¹. Wie die Bedeutung von sein (*ens*) und damit das Kontradiktionsprinzip von der theoretischen Vernunft das schlechthin Ersterfaßte ist, so ist gut (*bonum*) das, was die praktische Vernunft als erstes erfaßt. Alles nämlich, was handelt, handelt wegen eines Zieles, das in sich die *ratio boni*, die Bewandnis des Guten hat.

Daraus ergibt sich als Grundsatz der praktischen Vernunft: Das Gute ist das, wonach alle streben. Und das erste Gebot des Naturgesetzes lautet demgemäß: Das Gute ist zu tun und zu erstreben, das Böse ist zu meiden. Alle weiteren Gebote der *lex naturalis* sind daraus abzuleiten. Wie das *lumen naturale* als formales Apriori der theoretischen Vernunft eine Teilhabe an der ersten Wahrheit darstellt, so ist das gleiche *lumen naturale* als formales Apriori der praktischen Vernunft Teilhabe am ewigen Gesetz. Von diesem Verstandeslicht wird das Naturgesetz konstituiert: Die *lex naturalis* ist etwas durch den Verstand Konstituiertes³², vergleichbar einem Satz der theoretischen Vernunft.

Von dieser allen Einzeleinsichten vorausliegenden Evidenz der praktischen Vernunft, daß das Gute zu tun und das Böse zu meiden sei, sind dann alle weiteren Urteile abzuleiten. Im strengen Sinne gehören sie aber nicht mehr zum Naturgesetz. Die unmittelbare Einsichtigkeit des Naturgesetzes beschränkt sich auf die obersten Prinzipien. In dem Bereich der Schluß-

³⁰ *Opusculum in duo praecepta caritatis et in decem praecepta legis.*

³¹ *STh I/II, q. 94, a. 2.*

³² *STh I/II, q. 94, a. 1.*

folgerungen, der conclusiones, ist deshalb, im Gegensatz zur theoretischen Vernunft, durchaus mit der Möglichkeit des unverschuldeten Irrtums zu rechnen³³.

Die konkreten Inhalte sind dem Menschen nicht mehr apriorisch-essentialistisch vorgegeben, wie das in einer dualistischen Anthropologie mit einer entsprechenden Erkenntnistheorie geschieht. Nur in der Hinwendung zur Wirklichkeit kann der Mensch zur Erkenntnis und damit zu handlungsrelevanten Inhalten kommen.

2. Der ontologische Rang der Subjektivität, des auf sich selbst Bezogenseins der Person (*reditio completa in seipsum*), hat im ethischen Bereich seine Entsprechung in der Lehre vom Gewissen als der letzten subjektiven Instanz sittlichen Handelns. Dieser Gedanke ergibt sich aus dem Verständnis des Naturgesetzes als eines Vernunftgesetzes³⁴ und erfährt im Verpflichtungscharakter auch des subjektiv irrenden Gewissens seine konsequente und äußerste Aufgipfelung³⁵.

Thomas definiert das Gewissen als »applicatio scientiae ad aliquem specialem actum«³⁶, als die Anwendung des Wissens auf eine konkrete Handlung.

Keine Vorschrift bindet nur deshalb, weil es sie gibt, gleich von wem sie aufgestellt wurde, auch nicht ein Gebot Gottes. Ein Gebot oder Gesetz bindet nur »mediante scientia« als durch das Wissen Vermitteltes³⁷. Wissen besagt aber nicht nur positives und faktisches Zur-Kennntnis-Nehmen, sondern Erfassen der Richtigkeit und inneren Einsichtigkeit des Gebotenen. Unter Wissen versteht Thomas das »causas rerum noscere«, das Wissen um die Gründe³⁸.

³³ Vgl. hierzu STh I/II, q. 94, a. 6.

³⁴ STh I, q. 79, a. 12 und 13.

³⁵ STh I/II, q. 19, a. 5.

³⁶ De veritate, q. 17, a. 2.

³⁷ De veritate, q. 17, a. 3: »Unde nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti. Et ideo ille qui non est capax notitiae, praecepto non ligatur; nec aliquis ignorans praeceptum Dei, ligatur ad praeceptum faciendum, nisi quatenus tenetur scire praeceptum. Si autem non teneatur scire, nec sciat, nullo modo ex praecepto ligatur.«

³⁸ STh I, q. 1, a. 2.

Die Einsicht ist der Bezugspunkt für die Sittlichkeit einer Handlung. So kann Thomas diesen für seine Zeit revolutionären Gedanken auf die einfache Formulierung bringen: »Jegliches Wollen, das von der Vernunft abweicht, mag diese nun recht sein oder irren, ist immer schlecht«³⁹. Der Mensch als endliches Wesen wird nicht nach einem absoluten, ihm zufällig oder grundsätzlich nicht faßbaren Maß gemessen. Seine endliche Vernunft und sein endlicher Wille werden zueinander in Beziehung gesetzt. Die Sittlichkeit bemißt sich nach der Qualität dieser Relation: Der Wille muß der Einsicht folgen, auch auf das Risiko hin, daß diese sich in einem unüberwindlichen Irrtum befindet. Eine Alternative dazu gibt es nicht, wenn die Würde des christlichen Personseins gewahrt werden soll. Jede andere Lösung wäre Beliebigkeit ohne überzeugendes Kriterium, warum so und nicht anders gehandelt wird.

Thomas hat mit diesem Gedanken radikal ernst gemacht, indem er die Konsequenzen daraus bis in das Zentrum des christlichen Glaubens hinein zog. Wer durch ein schuldlos irrendes Gewissen zu der Überzeugung kommt, der für das Heil notwendige Glaube an Jesus Christus sei etwas Schlechtes, der ist in seinem Gewissen verpflichtet, sich vom Christentum zu distanzieren⁴⁰.

Es gibt keine Instanz, die den Menschen zwingen dürfte und könnte, auch Gott nicht, gegen seine Überzeugung zu handeln⁴¹. Wie ernst Thomas diesen Gedanken und damit die Würde des einzelnen nimmt, geht daraus hervor, daß er es für

³⁹ STh I/II, q. 19, a. 5: »Unde dicendum est simpliciter quod omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala.« Vor Thomas von Aquin war es schon Peter Abaelard im 12. Jahrhundert, der ohne Einschränkung die Gewissensbindung zum ethischen Prinzip erhob: »Quod peccatum non est nisi contra conscientiam«, so ist das entsprechende Kapitel in seiner Ethik überschrieben; *D. E. Luscombe* (Hrsg.), *Peter Abelard's Ethics*, Oxford 1971, S. 54f.

⁴⁰ STh I/II, q. 19, a. 5: »Et similiter credere in Christum est per se bonum, et necessarium ad salutem: sed voluntas non fertur in hoc, nisi secundum quod a ratione proponitur. Unde si a ratione proponatur ut malum, voluntas feretur in hoc ut malum: non quia sit malum secundum se, sed quia est malum per accidens ex apprehensione rationis.«

⁴¹ De veritate, q. 22, a. 8 und 9.

metaphysisch unmöglich hält, daß Gott einem Sünder gegen dessen Wissen und ohne dessen persönliche Reue verzeihen könnte⁴². Der Mensch steht so hoch, daß ohne ihn oder gegen ihn nichts geschehen kann. Denn Gott hat den Menschen so geschaffen, daß er aufgrund göttlichen Gesetzes »vi praecepti divini« an sein Gewissen gebunden ist⁴³.

Diese Würde der Singularität und Personalität bringt freilich auch die Last solcher Würde mit sich: die an keinen abtretbare und durch nichts zu ersetzende Verantwortung vor Gott.

Mit diesen Überlegungen erreicht Thomas zugleich die tiefste Dimension der Würde des Personseins und der Subjektivität des Menschen.

V.

Im Rückblick auf diese Überlegungen ist festzuhalten, daß das Verständnis des Menschen als Person, als moralisches Subjekt, ausschließlich christlichen Ursprungs ist und in der Unverfügbarkeit des Gewissens sich konkretisiert.

Thomas von Aquin hat dieses genuin christliche Menschenbild philosophisch konzipiert und dadurch zum Thema auch des außerchristlichen Nachdenkens über den Menschen gemacht. Er hat damit eine Entwicklung in Gang gebracht, ohne welche die Neuzeit nicht denkbar wäre⁴⁴ und von der die Zukunft der Menschheit abhängt. Trotz der philosophischen Argumentation und Analyse des Aquinaten sollte man nicht vergessen, daß dieser Gedanke wesentlich im Christentum verankert ist. Mit dem Christentum würde ihm gleichzeitig das Fundament entzogen.

⁴² STh III, q. 86, a. 2: »Et ideo impossibile est quod peccatum alicui remittatur sine poenitentia secundum quod est virtus«; vgl. auch De potentia, q. 1, a. 4.

⁴³ De veritate, q. 17, a. 3: »Unde, cum conscientia nihil aliud sit quam applicatio notitiae ad actum, constat quod conscientia ligare dicitur vi praecepti divini«.

⁴⁴ W. Korff, Thomas von Aquin und die Neuzeit, in: J. P. Beckmann (Hrsg.), Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen (Festschrift Kluxen), Hamburg 1987, 387–408.

Was das bedeutet, kann einem bewußt werden, wenn man bedenkt, daß beispielsweise die Menschenrechte oder jede demokratische Verfassung nur unter der Voraussetzung eines solchen Menschenbildes möglich, sinnvoll und realisierbar sind.

Der Anspruch, der damit für das Christentum erhoben wird, ist groß. Umso größer aber sollte die Verantwortung der Christen für die Freiheit des Gewissens und damit für die Würde des Menschen sein.